193
K13 Verd

IMMANUEL KANT

VON

BENNO ERDMANN

BONN
VERLAG VON FRIEDRICH COHEN
1904

The person charging this material is responsible for its return to the library from which it was withdrawn on or before the **Latest Date** stamped below.

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.

To renew call Telephone Center, 333-8400

UNIVERSITY OF ILLINOIS LIBRARY AT URBANA-CHAMPAIGN

FEB 16 1983
FEB 08 1983
MAY 08 1993
JUL 19 2000
JUN 20 2003

L161—O-1096

LIBRARY
UNIVERSITY OF ILLINOIS
URBANA

IMMANUEL KANT

VON

BENNO ERDMANN

BONN
VERLAG VON FRIEDRICH COHEN
1904.

LIBRARY
UNIVERSITY OF ILLINOIS
URBANA

Rede

bei der akademischen Gedächtnisfeier der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität am hundertsten Todestage Kants

193
K13Yerd
LIBRARY
UNIVERSITY OF ILLINOIS
URBANA
7 June 28 Ubm

Der nachstehende Text enthält einige wenige Ausführungen, die in der gesprochenen Rede der Kürze halber ausgelassen sind. Die hinzugefügten Anmerkungen dienen lediglich dem Zweck der Erläuterung.

Bonn, im Februar 1904

B. Erdmann

P 57144

LIBRARY
UNIVERSITY OF ILLINOIS
URBANA

Es ist eine weitverbreitete Überzeugung geworden, daß nicht in erster Reihe die geistigen Kräfte der großen Persönlichkeiten, sondern vielmehr ausschließlich die in den Massen ausgelösten Impulse die Geschichte unseres Geschlechts bedingen. Der alte Gedanke: „Du glaubst zu schieben, und Du wirst geschoben" soll für jeden, auch den Bedeutendsten gelten. Nicht die geistig Großen, so hören wir, bestimmen ihre Zeit, sondern die Zeiten bestimmen alle Individuen, auch die geistig Größten. Auch diese sollen nur die an sich zufälligen Sammelpunkte für die allgemeinen bewegenden Ursachen unserer geschichtlichen Entwicklung sein. Die extremste Form dieser Milieutheorie, die materialistische Geschichtsauffassung, möchte uns sogar glauben machen, daß lediglich die wirtschaftliche Produktion, die zu einer Zeit herrscht, deren gesamte Kulturentwicklung bedinge, und daß die leitenden Impulse der Massen, in denen die wirtschaftliche Produktion unmittelbar zum Ausdruck kommt, im letzten Grunde nichts anderes als im eigentlichen

Sinne „bewegende“, d. i. rein mechanische Ursachen seien. Das geistige Leben, das dem Menschen als dem höchsten Gliede der organischen Entwicklungsreihe eigentümlich ist, soll nicht die Ursache, wie aller unserer Kultur, so auch der wirtschaftlichen sein, sondern nur der an sich wirkungslose Reflex der Bewegungen, die sich auf den Anstoß äußerer mechanischer Reize in uns vollziehen.[1])

Es lohnt in diesem Augenblicke nicht, die Beweisgründe zu prüfen, die für diese seltsamen Behauptungen ins Feld geführt werden. Wir alle, die wir uns auf die Einladung unseres Rektors und Senats hin hier versammelt haben, um eines der größten Geister unseres Volks zu gedenken, der uns heut vor hundert Jahren genommen wurde, sind von einer anderen Geschichtsauffassung beseelt. Wir sind überzeugt, daß es Geisteshelden gibt, die ungleich bestimmender auf ihre und die folgenden Generationen wirken, als sie selbst von der Generation, in der sie aufwachsen, bestimmt werden; und wir wollen Zeugnis dafür ablegen, daß die Gesinnung in uns lebendig ist, die aus solcher Überzeugung entspringt.

Wir sollen unsere großen Toten dankbar ehren, weil das Beste, das wir besitzen, den Funken des Feuers entstammt, das in ihnen helleuchtend brannte.

Ein natürliches Gefühl treibt uns an, dieser Ehrfurcht dadurch Ausdruck zu geben, daß wir die äußere Erscheinung jener wenigen Auserwählten im künstlerischen Bilde für alle Zeiten festhalten. Aber sollen wir im Anschauen solcher Gebilde nicht nur das Kunstwerk genießen, sondern auch der bedeutenden Persönlichkeit innewerden, die in ihm dargestellt ist, so

müssen wir, was wahrhaft groß in ihr war, uns zu eigen gemacht, begriffen haben. Und wir können dies nur begreifen, indem wir versuchen, uns in ihrem Sinne über das Alltagsleben um uns und in uns selbst hinauszuheben zu dem Höchsten, was wir zu erfassen vermögen. Nur mit solcher Hilfe gewinnen wir die Kraft zu dem Besten, was wir zu leisten imstande sind: „Du gleichst dem Geist, den Du begreifst.“ Erst dadurch wird das Höchste und Tiefste, was die Auserwählten empfunden, geschaut, gedacht und gestaltet haben, zu einem wertvollen Besitz für alle Zeiten, den jede in ihrer Weise neu erwerben muß. Aber nicht nur das Große, was die Wenigen geleistet haben, sondern auch die Art und Weise, in der sie original geschaffen haben, das Große also, das sie gewesen sind, gehört jenem Besitz an, den wir als unverlierbaren von ihnen erwerben müssen: Alle großen Naturen „zahlen mit dem, was sie sind“.

Es ist eine nationale Feier, die wir begehen: Immanuel Kant war ein Kind unseres Volkes, ein deutscher Denker, der erste große deutsche Philosoph, dessen Lebensanschauung ein nationales Gepräge trägt.

Aber dieser nationale Charakter ist nicht das Wesentliche an unserer heutigen Feier.

Wie es nur eine, einheitliche, durchgängig bestimmte Wirklichkeit gibt, so kann es nur eine Wahrheit geben: nach dem allgemeingültigen Gehalt, der sie ihrem letzten Ziel nach auszeichnet, eine und dieselbe für jedes Volk und jede Zeit. Und was für jede Wissenschaft gilt, das trifft auch für diejenige

zu, der Kant in unermüdlicher Arbeit die Forschungszeit der fast achtzig Jahre seines Lebens gewidmet hat, für die Philosophie.

Die Geschichte der Philosophie stellt die fortschreitende Entwicklung der Versuche dar, eine wissenschaftliche Gesamtauffassung des Wirklichen zu gewinnen.

Als Gesamtauffassung des Wirklichen scheidet sich die Philosophie von allen übrigen theoretischen Wissenschaften, die einzelne Gebiete des Wirklichen zum Gegenstande ihrer Untersuchung haben. Als Gesamtauffassung des Wirklichen ist sie denjenigen Einzelwissenschaften näher verwandt, die aus dem Tatsächlichen, den konkreten und einzelnen Inhalten der Sinnes- und Selbstwahrnehmung, das Abstrakte und Allgemeine abzuleiten suchen, damit sie rückschreitend das Einzelne aus diesem Allgemeinen heraus erklären können.[2]) Sofern sie endlich wissenschaftliche Gesamtauffassung des Wirklichen ist, trennen sich die Wege der Philosophie von denen der Kunst und der Religion, die gleichfalls, jede auf ihre Weise, den Sinn des Wirklichen überhaupt und des Lebens als eines Gliedes dieses Wirklichen darzustellen suchen.

Dem Wahrheitsgehalt der Philosophie kommt demnach, wie dem Wahrheitsgehalt des Wissens überhaupt, ein internationaler und interkonfessioneller Charakter zu. Die nationalen und religiösen Voraussetzungen, von denen aus sie sich in jedem Kulturvolk zu jeder Zeit entwickelt, sind ebenso, wie die sachlichen Voraussetzungen der Wissensüberlieferung, nur die vergänglichen Formen, in denen sich die Entwicklung des Wissens vollzieht.

Das Unvergängliche des philosophischen Wissens also, das Kant gefunden hat, und das Große, das er gewesen ist, sollen wir versuchen uns begreiflich zu machen.

Daß Kants Philosophieren der Bewegung der Geister reformatorische Impulse von fast einzigartiger Energie gegeben hat, beweist die historische Wirksamkeit, die seine Gedanken bis in die Gegenwart hinein gefunden haben.

Wir dürfen noch heute die gesamte philosophische Entwicklung seit der Zeit von 1780—1790, in der Kants kritische Hauptwerke, die Kritik der reinen, der praktischen Vernunft und die Kritik der Urteilskraft, erschienen, als die nachkantische Philosophie bezeichnen. Auf philosophischem Gebiete ist diese Wirksamkeit nur dem Einfluß vergleichbar, den der Platonisch-Aristotelische Gedankenkreis Jahrhunderte hindurch ausgeübt hat; in der Entwicklung der Einzelwissenschaften ist ihm nur die Begründung der mechanischen Naturauffassung durch Galilei und Newton zur Seite zu stellen.

Fast unmittelbar nach dem Erscheinen seines grundlegenden Hauptwerks sehen wir nicht nur eine erste Kantische Schule erstehen, sondern, was mehr besagen will, die Gesichtspunkte seiner Forschungsweise das ganze Gebiet der deutschen Einzelforschung mit Einschluß der Theologie durchdringen.

Wenig später beginnt jene imposante reagierende Umbildung und Fortentwicklung der Kantischen Gedanken, die unserem Volke aus englischem Munde das bedenkliche, aber ernstgemeinte Lob gebracht hat, ein Volk der Denker zu sein. Fichte, Herbart und Schopenhauer wissen sich mit gleicher Bestimmtheit

als Schüler Kants, obgleich jeder von ihnen den Kantischen Kritizismus in anderer Weise völlig umgebildet hat. Nicht minder eng ist die Abhängigkeit Schleiermachers von Kant, trotz des Miteinflusses von Spinozas Pantheismus, sowie des ästhetischen und religiösen Geistes, der in Platons Dialektik herrscht. Auch die großen Nachfolger Fichtes, Schelling und Hegel, können den mittelbaren Ursprung ihrer metaphysischen Spekulationen aus der Gedankenwelt Kants nicht verleugnen, so weit sie sich auch, gleichfalls unter den Miteinfluß Spinozas, dem scheinbar engen Gesichtskreis möglicher Erfahrung enthoben finden, auf den Kant unser gesamtes Erkennen eingeschränkt hatte. Neben allen diesen Fortbildungen entwickelt sich die Unterströmung einer zweiten, anthropologischen Schule Kants, die durch Jacobis Glaubensphilosophie sowie durch eine psychologische Reaktion gegen die zeitgenössische, wesentlich metaphysische Spekulation bedingt ist.

Aber der Einfluß des Kantischen Denkens blieb auch in dieser Zeit nicht auf das Gebiet der eigentlichen Philosophie beschränkt.

Er erfüllt fürs erste in nicht geringem Umfang den Geist der damaligen deutschen Literatur. Goethe zwar wirkte auch in der nachkantischen Zeit mehr gebend, als empfangend. Aber auf Schillers ästhetische Überzeugungen und auf das allmähliche Reifen seiner gährenden dichterischen Produktion hat Kants Lehre einen unmittelbaren, bedeutsamen Einfluß ausgeübt; einen mittelbaren gewinnt sie auf die ästhetischen Ideale der Romantik durch Fichte, Schelling und Schleiermacher.

Die einschneidende Umwertung aller ethischen Werte der Aufklärungsphilosophie endlich, die Kants sittliche Überzeugung herbeigeführt hatte, wird die wesentliche Grundlage der begeisterten und begeisternden patriotischen Stimmung, zu der sich der Friedericianismus seit der Zeit der französischen Invasion in Deutschland emporgehoben hatte.

Nur für die kurze Zeit der starken, berechtigten Reaktion gegen den Überdrang philosophischer Spekulation in der Epoche Hegels, in den vierziger und fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, verschwindet die Wirksamkeit der Kantischen Gedanken von der Oberfläche des geistigen Lebens bei uns. Für die größere Masse erliegt sie dem Vordrängen der damals in Deutschland unbillig verkannten mechanischen Naturauffassung, der kritischen Reaktion ferner gegen Hegels philosophische Apologie der christlichen Dogmatik, sowie der socialen Reaktion gegen die Überspannung des Staatsbegriffs bei Hegel, die in der politischen Lage Deutschlands, in dem gewaltigen Aufschwung des geschichtlichen Denkens seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts und in der aufflammenden patriotischen Begeisterung seit dem Anfang des neunzehnten ihre Wurzeln hatte. Der metaphysische Materialismus und der, wenn auch vorerst nur in kleinem Kreise wirksame naive Materialismus der Geschichtsauffassung begann die Geister der Unkundigen zu beherrschen.[3]) In der Tiefe wirkte jedoch auch bei uns das Kantische Denken weiter, nachdem es längst begonnen hatte, die philosophische Forschung der übrigen Kulturländer gleichfalls entscheidend zu befruchten. Schon 1855 hatte der tiefste

unter den Naturforschern des vorigen Jahrhunderts daran erinnert, daß Kant nur beabsichtigt habe, „die Quellen unseres Wissens und den Grad seiner Berechtigung zu untersuchen, ein Geschäft," wie er hinzufügte, „welches immer der Philosophie verbleiben wird, und dem sich kein Zeitalter ungestraft wird entziehen können." „Es war der außerordentlichste Fortschritt," sagt Helmholtz am Schluß der Rede, die er zum Besten von Kants Denkmal damals in Königsberg gehalten hat, „den die Philosophie durch Kant machte, daß er „die eingeborenen Formen der Anschauung und Gesetze des Denkens aufsuchte und als solche nachwies." Der gleiche Geist sprach aus den Worten, mit denen wenige Jahre später der wissenschaftlich Hervorragendste unter den Hegelianern, Eduard Zeller, sich von der Schule lossagte und die Philosophie auf neue Aufgaben hinwies, aus den klassischen Untersuchungen von Helmholtz zur physiologischen Optik und der Lehre von den Tonempfindungen, sowie aus den eindringenden historisch-kritischen Erörterungen, die Fr. Alb. Lange dem metaphysischen Materialismus widmete.[4])

Seitdem bilden die Gedanken Kants aufs neue einen wesentlichen Antrieb für die Weiterbildung der Philosophie in allen Kulturländern bis hin zu dem fernen Japan. In mannigfaltigen Formen haben sich, wie bei uns, so in den übrigen Ländern, die an der philosophischen Forschung teilnehmen, neue Kantische Schulen gebildet. Zum Teil in ausgesprochener Reaktion gegen die positivistischen Überzeugungen, die dort August Comte, Stuart Mill und Herbert Spencer, bei uns Richard Avenarius und Ernst Mach, vor allen

auf der Grundlage von Humes psychologischem Empirismus ausgebildet haben.

Es bekundet die gewaltige Wucht der geistigen Arbeit des Philosophen, daß diese bahnbrechende Einwirkung durch keines der Momente bedingt ist, die einen literarischen Erfolg äußerlich sichern können. Kants Darstellung in seinen kritischen Schriften entbehrt fast jedes Reizes jener packenden Anschaulichkeit, mit der etwa Schopenhauer seine Leser zu fesseln weiß, sowie völlig der hinreißenden Energie des dichterischen Schwunges und der prophetischen Rede, durch die ein Nietzsche sich seine Leser zu eigen macht. Kant hat jedes Hilfsmittel der Darstellung, das die Phantasie erregt und das Gemüt ergreift, in diesen Schriften sogar absichtlich verschmäht. Er will die Wenigen dauernd überzeugen, nicht den Vielen im Augenblick gefallen.[5]) In unübersichtlichen Perioden, die mit den Formeln einer fast barbarischen Kunstsprache überlastet sind, drängt sich die Fülle seiner Gedanken zusammen. Den Kärrnern hat er für alle Zeiten zu tun gegeben.

Auch der Gedankenführung selbst fehlt ein Reiz künstlerischer Anziehungskraft. Nicht nur jeder künstlerischen Konzeption, sondern auch aller wissenschaftlichen Forschung liegen „Ideen“ zugrunde, die das treibende und gestaltende Moment für alle Einzelausführungen sind. Diese leitenden Ideen zu gewinnen ist Sache der Intuition, der willenlosen Hingabe an die Fülle der Gesichte, die in den Augenblicken höchster geistiger Kraft aus der Tiefe des Unbewußten in uns zusammenströmen. Die Prüfung

des Wahrheitsgehalts dieser Ideen und ihre nachbildende Gestaltung ist die Aufgabe der besonnenen Erwägung des diskursiven Denkens. Das intuitive Denken ist der Stempel des Forschers, das diskursive der Charakterzug des Gelehrten. Aber es gibt auch unter den Forschern solche, bei denen das Moment behutsamen diskursiven Denkens überwiegt, neben den extremen Typen der Impressionisten, Fragmentisten oder Essayisten strenge Systematiker. Während bei jenen die Gewalt einer Intuition, die der künstlerischen verwandt ist, von Einfall zu Einfall drängt, erwerben diese ihre Ideen in abstrakter Gedankenschöpfung und lassen sie in langsamer Arbeit reifen. Jene wenden sich zugleich an unsere Phantasie und unser Gefühl, diese vorwiegend an unsere verstandesmäßige Einsicht.

Kant ist ein typischer Repräsentant der diskursiven Denker. Er war kein frühreifer Geist, den eine intuitive Kritik schon in den Jugendjahren innerlich selbständig macht und überschäumende Produktion schon im beginnenden Mannesalter zur Höhe des Lebens führt. Noch der Dreißigjährige ist erfüllt wie von der Newtonschen Naturauffassung, so von den Lehren der Leibniz-Wolffischen Philosophie, in die er sich während seiner Lehrjahre vertieft hatte. Noch der Vierzigjährige, der inzwischen, den Antrieben der Zeit entsprechend, von dem psychologischen Empirismus Lockes und seiner Nachfolger berührt und von Rousseaus Lebens- und Geschichtsauffassung ergriffen worden war, sieht die Idee seines späteren Kritizismus „nur in einer Dämmerung“. Es bedarf noch einer intensiven, fast unausgesetzten Arbeit von

anderthalb Jahrzehnten, ehe der nunmehr Siebenundfünfzigjährige mit seinem kritischen Hauptwerk hervortreten kann. Dann erst folgt die Periode einer reichlich fünfzehnjährigen, schier unversiegbaren Produktion aus der Fülle des inzwischen aufgehäuften Gedankenmaterials.

Aber was wir in Kants kritischen Schriften erhalten, ist aus einer originalen Idee voll schöpferischer Kraft geboren, und durch eine architektonische Energie ohnegleichen ausgestaltet. Mühselig müssen wir uns in den Geist des Ganzen hineinfinden. Aber es packt Glied für Glied durch die Kraft und Schärfe der Gedanken und durch seinen ebenso umfassenden wie reichgegliederten Aufbau. Es fesselt nicht am wenigsten durch die Höhe der moralischen Gesinnung, durch die Besonnenheit der rechtlichen und dem patriotischen Freimut der politischen Überzeugungen, sowie durch die Tiefe des religiösen Besinnens und die Feinheit des künstlerischen Nachempfindens, die sich in ihm offenbaren.

Dazu gesellen sich Momente der Darstellungsweise sowie der Denkart, die dem Kundigen die schwierige Aufgabe eindringenden Verständnisses besonders reizvoll machen.

Nicht viele Forscher vergönnen ihren Lesern einen Einblick in die Art und Weise, wie ihre Gedanken sich auseinander entwickelt haben. Kant dagegen hat die innere Entwicklung seiner Lehrmeinungen in kurzen Reflexionen, in brieflichen Darstellungen sowie in erläuternden und kritischen Ausführungen seiner Schriften wiederholt geschildert. Alle diese Dokumente seines geistigen Werdens zeigen, wie frei er, ungleich Anderen, auch geistig Hochstehenden, von der Pose

entfernt ist, die da sagen soll: „Seht, so bin ich, sehr viel mehr, als Ihr.“

Aber auch da, wo seiner Darstellung solche erläuternden Hilfen fehlen,[6]) läßt er sein geistiges Ringen mit den Problemen teils in kunstvollen Gliederungen seiner Lehre, teils in immer erneuten Ansätzen, reinliche Lösungen zu finden, deutlich erkennen.[7]) So können wir auch in diesen Fällen seine Gedanken gleichsam *in statu nascendi* beobachten.

Kant gehörte ferner nicht, wie etwa sein großer Vorgänger Leibniz, zu jenen empfänglichen und doch selbstständigen Naturen, denen die eigenen Gedanken während des Studiums der Leistungen Anderer zufließen. Seitdem er gereift war, wandelte er seitab von der Heerstraße des zeitgenössischen Philosophierens einsame Wege. Und immer wieder verschiebt er die Mitteilung der Ergebnisse, die er gewonnen hatte, selbst an gleichstrebende Zeitgenossen, weil er das Bedürfnis hat, sie in eigener Arbeit ausreifen zu lassen.

Aber er gehört auch nicht zu jenen starren Naturen, wie etwa Fichte, Schopenhauer oder Comte, die einmal als richtig erkannte Gedanken mit zäher Energie festhalten, so daß ihre spätere Entwicklung wesentlich deduktiv verläuft. Gerade in der Zeit seiner stärksten inneren Arbeit wird ihm vielmehr die Überzeugung zu einem bedeutsamen Hilfsmittel seines Forschens, das es notwendig sei, sich in die entgegengesetzten Richtungen möglicher Weltauffassungen hineinzudenken, um festzustellen, wie sich ihre Einseitigkeiten von einem höheren Standpunkt aus überwinden lassen. In einer gedankenreichen Schrift des Vierzigjährigen, die seinen Absagebrief an die bisherige, bis dahin

von ihm selbst befolgte Methode des Philosophierens darstellt, aus der Zeit also, in der ihm die Idee seines späteren Kritizismus zuerst aufleuchtet, finden wir diese „skeptische Methode", um einen Archimedischen Punkt zu finden, das Vorbild seiner späteren Antinomienlehre, bereits deutlich ausgeprägt. Er beruft sich hier auf das alte Wort: „Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinsame Welt, träumen wir aber, so hat jeder seine eigene." „Mich dünkt," fährt er fort, „man sollte den Satz wohl umkehren und sagen können: Wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuten, daß sie träumen." „Jetzo," heißt es in seiner altertümlichen Sprache weiter, „ist mir nichts angelegen, nichts ehrwürdig, als was durch den Weg der Aufrichtigkeit in einem ruhigen und für alle Gründe zugänglichen Gemüte Platz nimmt: es mag mein voriges Urteil bestätigen oder aufheben, mich bestimmen oder unentschieden lassen . . . Das Urteil desjenigen, der meine Gründe widerlegt, ist mein Urteil, nachdem ich es vorerst *gegen* die Schale der Selbstliebe, und nachher *in* derselben gegen meine vermeintliche Gründe abgewogen und in ihm einen größeren Gehalt gefunden habe. Sonst betrachtete ich den allgemeinen menschlichen Verstand bloß aus dem Standpunkte des meinigen; jetzt setze ich mich in die Stelle einer fremden und besseren Vernunft und beobachte meine Urteile samt ihren geheimsten Anlässen aus dem Gesichtspunkte andrer."[8]) Das sind in Kants Mund nicht leere Worte, sondern es ist der Ausdruck eines Verfahrens, das er im Sinne objektiver Erwägung seit Jahren geübt hat, das ihn wenige Jahre später

zu dem Grundgedanken seines theoretischen Kritizismus führt.

Sie verstehen, von welcher Höhe herab ein so geschulter Geist in die Leistungen seiner Vorgänger und Zeitgenossen hineinschaut, mit welchem inneren Verständnis er die Gedanken Anderer zu beurteilen und zu würdigen vermag. Völlig frei macht solche objektive Richtung des Denkens von der Schwäche, der selbst Tüchtige verfallen, das Wesen und die Arbeiten Anderer unbillig gering zu werten.

So wird uns Kant ein leuchtendes Vorbild für die Wahrhaftigkeit im eigenen und die Selbstlosigkeit gegenüber dem fremden Denken, die wir als Forscher üben sollen, zuletzt auch für die unserer Zeit so nötige Toleranz gegen das Wesen und die Überzeugungen derer, die uns innerlich fremd sind.

Das dauernd Bedeutsame in Kants Weltauffassung wird deutlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, welche Voraussetzung für die Entwicklung unseres Wissens bis um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts trotz wiederholter skeptischer Bedenken grundlegend geworden war, und für das unkritische Denken bis auf den heutigen Tag maßgebend geblieben ist. Diese Voraussetzung besteht in der scheinbar selbstverständlichen Annahme, daß unsere wissenschaftliche, verstandesmäßige Erkenntnis berufen sei, das Seiende als solches zu erfassen, das Seiende also in unserem Denken mit völliger Kongruenz gleichsam abzubilden. An der landläufigen, unkritischen materialistischen Lehre, daß alles Seiende sich auf Bewegungen von Körperteilchen zurückführen lasse, wird die Tragweite

dieser Voraussetzung auch dem Laien verständlich. Sie bedeutet im Grunde nichts anderes, als daß unsere Verstandeserkenntnis sich grenzenlos durch das Gebiet des Seienden hindurch, also in dessen inneres Wesen hinein erstrecke. Auch die letzte Ursache alles Seienden ist hiernach für unsere Verstandeserkenntnis durchdringlich.

Nach altem Sprachgebrauch ist die allgemeine Wissenschaft von dem Seienden als solchen die Metaphysik. Kant nennt das Denken auf dieser unbesehenen Grundlage, ohne kritische Untersuchung also der Voraussetzung, daß unser Erkennen zu solchen Unternehmen zureiche, ein dogmatisches.

Innerhalb dieses dogmatischen oder metaphysischen Philosophierens stehen sich fast seit dem Beginn unserer wissenschaftlichen Entwicklung zwei Auffassungen über den Ursprung unserer Verstandeserkenntnis gegenüber. Hat es niemals einen Zweifel unterlegen, daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfängt, so folgt daraus doch nicht notwendig, daß alle Bestandteile dieser Erkenntnis aus der Erfahrung entspringen. Der empiristischen Lehre, die diesen durchgängigen Erfahrungsursprung annimmt, steht die rationalistische gegenüber, daß unsere Verstandeserkenntnis auf der unserem Denken eigenen Gesetzmäßigkeit, also auf angeborenen Bedingungen beruhe. In mannigfachen Formen durchzieht dieser Gegensatz die gesamte Entwicklung des dogmatischen Philosophierens. Er liegt einem wesentlichen Teil der Differenzen zugrunde, die bei aller Gemeinsamkeit der Weltauffassung die Platonische und Aristotelische Lehre voneinander unterscheiden. Er wiederholt sich

in dem scholastischen Gegensatz des Realismus und des Nominalismus. Scharf tritt er in der philosophischen Entwicklung des siebzehnten Jahrhunderts zutage. Auf der rationalistischen Seite stehen Descartes, Spinoza und Leibniz, auf der empiristischen Hobbes, Locke und Hume. In der um das Ende des siebzehnten Jahrhunderts einsetzenden Aufklärungsphilosophie, der die Aufgabe zufiel, den neuen Wissengehalt für das andrängende Bedürfnis weiterer Kreise zu popularisieren, kommt es nur zu einer oberflächlichen, eklektischen Vermischung der Gegensätze.

Damit haben wir vorerst den Gesichtspunkt gewonnen, der Kants philosophische Leistung verständlich macht.

Bis gegen sein vierzigstes Lebensjahr gehört Kant als ein Glied der deutschen Aufklärungsphilosophie an. Dann vollzieht er in langjähriger Gedankenarbeit eine originale Synthese des zeitgenössischen Rationalismus und Empirismus, durch die er speziell die Lehren von Leibniz und Hume zu dem gewaltigen Bau seines Kritizismus umbildet.

In völlig selbständiger Weise lernt er vorerst auf Grund des bereits erwähnten skeptischen Verfahrens die sinnliche von der Verstandeserkenntnis, und damit die sinnliche von der bloß verstandesmäßig erfaßten Welt grundsätzlich zu scheiden. Die Sinnlichkeit bleibt ihm zwar ausschließlich Empfänglichkeit oder Rezeptivität; aber sie umfaßt nicht nur den empirisch-subjektiven Gehalt der Empfindungen, die durch äußere Reize in uns gewirkt werden, sondern auch die Formen des Raums und der Zeit, die sich als subjektive Bedingungen möglicher Erfahrung aus angeborenen Ge-

setzen unserer Empfänglichkeit entwickeln. Alles also, was uns durch unsere Empfindungen in den anschaulichen Formen des Raums und der Zeit gegeben ist, die ganze Welt unserer Sinneswahrnehmung, und damit aller möglichen Erfahrung, ist, unbeschadet der unmittelbaren, zweifelsfreien Wirklichkeit des Wahrgenommenen, rein subjektiv, lediglich eine Welt der Erscheinungen der an sich seienden Dinge. Wie die reine Mathematik, so hat auch alle Naturwissenschaft, sofern sie in der Erfahrung wurzelt, nur den Zusammenhang dieser wirklichen Welt der Erscheinungen zu bestimmen.

Aber diese genetische Scheidung der Sinnlichkeit von dem Verstande und der Vernunft, den Erkenntnisvermögen, deren Funktionen nach rationalistischer Tradition lediglich auf unserer Selbsttätigkeit oder Spontaneität beruhen, drängt zu weiterer Frage: Woher nehmen wir das Recht, zu behaupten, daß der Verstand und die Vernunft die Dinge, die der Erscheinungswelt zugrunde liegen, erkennen? Mit dieser Frage wird für Kant die scheinbar selbstverständliche Voraussetzung aller bisherigen dogmatischen Philosophie zum Problem. Mit ihr steht der bald Fünfzigjährige vor der entscheidenden Aufgabe seines Lebens.[9])

In mehrjähriger, selbständiger Gedankenarbeit sucht er vorerst das einheitliche Prinzip zu finden, das alle Funktionen des Verstandes beherrscht und allen Ideen der Vernunft zugrunde liegt. Von selbst versteht sich ihm, daß wir die Dinge an sich müssen denken können. Denn der Verstand und die Vernunft sind

in ihrer Selbsttätigkeit an die Schranken der Sinnlichkeit nicht gebunden. Und wir müssen jene Dinge denken, denn wir wissen uns in unserem sittlichen Wollen, unserer praktischen Vernunft, frei, in der Gesetzmäßigkeit unserer sittlichen Selbstbestimmung also an die Naturgesetzlichkeit der Erscheinungen nicht gebunden. Wir können uns selbst, auch gegen die Antriebe unserer Neigungen, zum Handeln bestimmen. Wir wissen uns also kraft der Gesetzmäßigkeit unseres Wollens als Glieder der Welt der an sich seienden Dinge.[10]) Aber wir vermögen nicht alles zu erkennen, was wir denken müssen. Denn unser Erkennen besteht darin, daß wir die Begriffe, die der Selbsttätigkeit unseres Denkens entstammen, anwenden, um das Mannigfaltige, das uns die äußeren Sinne und der innere Sinn geben, einheitlich zu verknüpfen. Das hat David Hume, der konsequenteste unter den Empiristen, an einem solchen reinen Verstandesbegriffe, dem der Verknüpfung von Ursache und Wirkung, für Kant unwiderleglich gezeigt. Es geht nur nicht an, wie Hume wollte, diesen Begriff der Kausalität aus der Erfahrung abzuleiten; denn dann würde die Notwendigkeit, die wir in der Verknüpfung von Ursache und Wirkung denken, verloren gehen. Er muß vielmehr, wie alle reinen Verstandesbegriffe, als eine Bedingung möglicher Erfahrung bestimmt werden. Dann aber folgt, daß wir von allen diesen Begriffen keinen anderen Erkenntnisgebrauch machen können, als ihre Anwendung auf das Gebiet möglicher Erfahrung, d. i. auf die Erscheinungen der Dinge, die uns durch die Empfindungen der Sinne gegeben werden. Die Grenzen unseres möglichen

Erkennens fallen demnach mit den Grenzen möglicher Erfahrung zusammen.

So bindend diese Grenzbestimmung von den Voraussetzungen aus ist, aus denen sie abgeleitet wird, so begnügt sich Kant doch nicht, sie nur im allgemeinen zu formulieren. Mit eindringender Ausführlichkeit, mit einer Tiefe und Schärfe des Denkens, die in der philosophischen Literatur ihresgleichen nicht besitzt, zeigt er, daß es keine Erkenntnis der an sich seienden Dinge aus reiner Vernunft gibt: keine Erkenntnis des Wesens unserer Seele, keine Erkenntnis der Dinge, die der Welt der äußeren Erfahrung zugrunde liegen, keine Erkenntnis des Daseins und Wesens Gottes, der letzten Ursache für alle Dinge überhaupt und deren Wechselwirkung. Die grundlegenden Behauptungen der rationalen Psychologie sind ebenso viele Fehlschlüsse; die Naturauffassungen der rationalen Kosmologie führen notwendig zu einander widersprechenden Behauptungen oder Antinomien; alle Beweise für das Dasein Gottes, die aus Gründen der theoretischen Vernunft geführt werden können, der ontologische, kosmologische und teleologische, sind unhaltbar, denn das Dasein eines Gegenstandes läßt sich aus seinem Begriff nicht ableiten.

„Nichts als die Nüchternheit einer strengen, aber gerechten Kritik," sagt Kant an einer zusammenfassenden Stelle seines Hauptwerks, „kann von allem diesen dogmatischen Blendwerke, das so viele durch eingebildete Glückseligkeit unter Theorien und Systemen hinhält, befreien, und alle unsere spekulativen Ansprüche bloß auf das Feld möglicher Erfahrung

einschränken: nicht etwa durch schalen Spott über so oft fehlgeschlagene Versuche oder fromme Seufzer über die Schranken unserer Vernunft, sondern vermittelst einer nach sicheren Grundsätzen vollzogenen Grenzbestimmung derselben, welche ihr *Nihil ulterius* mit größter Zuverlässigkeit an die Herkulischen Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit, als die stetig fortlaufenden Küsten der Erfahrung reichen, fortzusetzen, die wir nicht verlassen können, ohne uns auf einen uferlosen Ozean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Aussichten am Ende nötigt, alle beschwerliche und langwierige Bemühung als hoffnungslos aufzugeben.“

So wird Kant zum Kritiker der reinen Vernunft und seine Kritik der reinen Vernunft zu einer Kritik aller bisherigen dogmatischen Philosophie.

Die Synthese rationalistischer und empiristischer Gedanken, die dieser Kritik zugrunde liegt, ist klar. Hume hat unwiderleglich bewiesen, daß der Erkenntnisgebrauch der Verknüpfung von Ursache und Wirkung nur für das Gebiet möglicher Erfahrung gültig ist. Diese Eingrenzung unserer Erkenntnis gilt sogar für alle die Begriffe, durch die wir das Mannigfaltige der Sinnlichkeit verknüpfen. Aber alle diese Begriffe sind ebenso, wie die Ideen der Vernunft, die unserem Verstandesgebrauch die größtmögliche Einheit verschaffen, Begriffe, die unserem selbsttätigen Denken, also nicht, wie Hume annahm, der Erfahrung entstammen. Wir haben ebenso Hume gegenüber festzuhalten, daß dem Felde möglicher Erfahrung das unbegrenzte Feld der Dinge an sich zugrunde liegt,

die wir zwar nicht erkennen können, die wir aber durch die reine Vernunft denken müssen. Denn wir wissen uns in der freien, unsinnlichen Causalität unseres sittlichen Handelns als Glieder dieser intelligibelen Welt.

Auf dieser Grundlage haben wir jedoch mehr zu fordern. Das höchste Gut, der Inbegriff von Tugend und Glückseligkeit, das notwendige Ziel unseres sittlichen Handelns, ist nur erreichbar, sofern wir unsere Seele als unsterblich und Gott als den Bürgen für die Einheit von Tugend und Glückseligkeit denken. Die Grundbegriffe unseres religiösen Bewußtseins: Gott, Unsterblichkeit und Freiheit, sind also notwendige Forderungen unserer praktischen Vernunft. Der religiöse Glaube ist „moralischer Vernunftglaube". „Religion ist Erkenntnis aller Pflicht als göttlicher Gebote." In unserem sittlichen Tun und Lassen, und lediglich in diesem, haben wir unsere religiöse Gesinnung zu betätigen und zu bewähren. „Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Afterdienst und Religionswahn." Der wahre Gottesdienst ist der sittliche Lebenswandel.

Nach drei Richtungen hin, die hier nur angedeutet werden können, hat Kant diese Gesamtauffassung des Wirklichen systematisch ausgebaut.

Wie der grundlegende wechselseitige Zusammenhang der Dinge an sich, so ist der erkennbare Zusammenhang der Welt der Erscheinungen in uns und um uns ein durchgängig gesetzlicher. Alle Naturordnung ist eine mechanisch-dynamische. Aber sie muß zugleich, speziell im Gebiete des Organischen,

wo jeder Teil als Organ nur um aller übrigen willen da ist, als eine zweckmäßige, teleologische gedacht werden.

Die Gegenstände des ästhetischen, d. i. eines begierdefreien allgemeinen Wohlgefallens, das Schöne und das Erhabene, müssen zuletzt als Symbole des sittlich Guten erfaßt werden.

Aus dem natürlichen Widerstreit der geselligen und der ungeselligen Anlagen in den Menschen entsteht die bürgerliche Gesellschaft. Aus ihr entwickelt sich der Staat im Sinne der Idee eines ursprünglichen Vertrags aus dem vereinigten Volkswillen. Das Endziel der bürgerlichen Gesellschaft kann mit Einschluß der äußeren Staatsverhältnisse nur als ein Zustand gedacht werden, in der sich auf Grund einer vollkommenen Staatsverfassung alle ursprünglichen Anlagen der Menschheit frei entwickeln können.

Was von diesen Gedanken Kants der Zeit angehört, deren Kind er gewesen ist, haben wir in dieser Stunde nicht zu fragen. Wir suchen nur das, was ihn aus seiner Zeit heraus und so über diese emporgehoben hat, daß es für alle Zeiten gültig bleibt. Freilich sehen wir nur mit den Augen unserer Zeit; aber er selbst hat unsere Augen so geschärft, daß wir schwerlich irre gehen, wenn wir folgendes hervorheben.

Vorweg erinnern wir uns, das vielleicht alle bedeutsamen Fortschritte des theoretischen Denkens da einsetzen, wo bisher ungeprüfte, weil selbstverständlich scheinende Voraussetzungen unserer Auffassung des Wirklichen zweifelhaft, also zu Problemen werden. Je allgemeiner solche Voraussetzungen sind, je fester

die Überlieferung an ihnen hing, desto schärfer wird der Bruch, der durch eine solche Revolution der Denkart vollzogen wird. Kant selbst hat den Grundgedanken seiner theoretischen Philosophie einmal mit der Leistung des Koppernikus verglichen. Dort wie hier eine Umkehrung des Weltbildes, und dort wie hier ein Gedanke von schlagender Einfachheit. Dort der Satz: Nicht das Sternenheer dreht sich um uns, sondern wir drehen uns um die scheinbar ruhenden Gestirne. Hier der Satz: Wir erkennen von den Dingen nur das unabhängig von aller Erfahrung, was wir kraft der Gesetzmäßigkeit unseres Anschauens und Denkens selbst in sie hineinlegen. Wir nehmen dem Gedanken Kants nur die Voraussetzungen seiner Zeit, wenn wir statt dessen sagen: Die Annahme, daß unser wissenschaftliches Erkennen das Seiende als solches zu erfassen vermöge, daß es demnach berufen sei, alle Rätsel des Daseins in fortschreitender Annäherung zu lösen, ist keine selbstverständliche, grundlegende Forderung für die Möglichkeit unseres Wissens, sondern ein verhängnisvoller Irrtum: nicht nur unser sinnliches, praktisches, sondern auch unser wissenschaftliches Erkennen bleibt nach Form wie Inhalt subjektiv.

In dieser Umkehrung der alten dogmatischen, metaphysischen Voraussetzung vom Standpunkt des Rationalismus aus liegt, wie wir gesehen haben, die historisch bedeutsame Leistung der theoretischen Philosophie Kants. Von hier aus gesehen, stellt sich seine Lehre als eine durch den Einschlag der empiristischen Grenzbestimmung bedingte Selbstzersetzung des überlieferten dogmatischen Rationalismus dar. Aber das dauernd Bedeutsame der theoretischen Leistungen Kants dürfen

wir nicht in dieser Umkehrung selbst, also nicht in dem Resultat suchen, zu dem er gelangt. Das hieße die philosophische Entwicklung an den historischen Gehalt seiner Lehre binden. Es liegt vielmehr in der Problemstellung, die zu dieser Umkehrung führt. Denn in dem Moment, wo jene dogmatische Voraussetzung Problem wird, ist, gerade vom Standpunkt des Rationalismus aus, eines sicher: daß nämlich unser Philosophieren, und damit zuletzt unser wissenschaftliches Denken überhaupt, im Prinzip niemals wieder von den Eigenschaften der Dinge ausgehen kann, sondern in den Erkenntnisbedingungen des Subjekts den Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Gesamtauffassung des Wirklichen suchen muß. Mit anderen Worten: an die Stelle der Metaphysik ist die Erkenntnislehre[11]) getreten, die nur im Anfang ihrer Entwicklung, bei Hume und Kant, den Charakter einer Erkenntniskritik haben mußte. Es könnte sein, daß die phänomenalistische Lösung des Erkenntnisproblems, zu der Hume und Kant auf ihren Wegen gekommen sind, sich als unzureichend erwiese. Manche behaupten dies auch in unserer Zeit. Aber es kann nicht sein, daß die Philosophie als Wissenschaft zu der alten Bildertheorie des Dogmatismus (die Kant für das reine Denken unbedenklich festgehalten hat), jemals wieder zurückkehren kann, ohne diese Annahme durch eine wissenschaftliche Untersuchung der Bedingungen unseres Erkennens und Denkens gesichert zu haben. Der landläufige Materialismus unserer Zeit ist eben keine wissenschaftliche Philosophie.

Auch für die ethischen Probleme, in dem Gebiet der Lebensauffassung Kants, trennen wir das dauernd Wertvolle von dem historisch Entscheidenden. Dieses liegt, wie schon anzudeuten war, darin, daß Kant die ethischen Werte der Aufklärungszeit, die Glückseligkeits- und verwandte Theorien der Überlieferung, die seit alters lebendig geblieben waren, einer einschneidenden Kritik unterzogen hat. In seiner Sprache zu reden, hat er die heteronomen Prinzipien der Sittlichkeit durch ein autonomes ersetzt. Der dauernde Besitz, den wir Kant auf diesem Gebiete zu danken haben, liegt nicht in der Ausführung und in der rationalistischen Begründung seiner Lebensauffassung, sondern in dem prinzipiellen Gedanken, der ihr zugrunde liegt.

Wir kehren, um diesen Gedanken recht zu verstehen, von dem, was Kant geleistet hat, zurück zu dem, was er gewesen ist. In einer der Reflexionen, die uns aus seinem Nachlaß erhalten sind, urteilt er: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, aber auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritt. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurechtgebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung — eben die wissenschaftliche Forschung — allen übrigen einen Wert geben könnte, die Rechte der Menschheit her-

zustellen.“ Dieser Auffassung vom Wesen des Menschen entspricht Kants kritische Ethik. Jeder Mensch ist als Selbstzweck zu denken; in jedem haben wir, so könnten wir in moderner Wendung sagen, das Menschliche zu respektieren. Betrachten wir das Leben nicht, wie es ist, sondern werten wir es nach dem, wie es sein soll, so gibt es nicht verschiedene Moralprinzipien, sondern nur eines, für alle ein und dasselbe. Kants ethischer Grundgedanke, eben das dauernde Element seiner Lebensauffassung, das wir suchen, liegt in den Worten: „Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille, der alle Mittel aufbietet, soweit sie in seiner Gewalt sind.“ Dieser Gedanke hat in der Formel des „kategorischen Imperativs“ nicht nur eine Grundlage für die beispiellos schnelle und weite Ausbreitung der Kantischen Gedanken gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts geliefert und die ethische Grundstimmung für die patriotische Begeisterung gegenüber der französischen Herrschaft in Deutschland geboten: er ist auch eine wirkende Kraft für die sich anschließende Regeneration des preußischen Staatswesens gewesen. Er hat sich seitdem durch alle die mannigfachen Versuche hindurch gehalten, andere Grundbestimmungen unseres ethischen Verhaltens aufzufinden. Er ist endlich berufen, uns aus dem Wirrnis ethischer Gedanken hinauszuführen, das in dem Versuch der Umwertung aller Werte einer künstlich konstruierten Mitleidsmoral seinen prägnantesten Ausdruck gefunden hat.

Es liegt nahe, den Ernst und die Strenge dieser

ethischen Lebensauffassung als eine Konsequenz der ernsten und strengen Lebensführung anzusehen, zu der die Beschaffenheit der engeren ostpreußischen Heimat Kants deren Einwohner hintreibt. Dann liegt es weiter nahe, in Kants Ethik nicht sowohl das allgemein menschliche, sondern vielmehr ein spezifisch deutsches, ja ein speziell preußisches Lebensideal hineinzulesen. Gewiß ist, daß die Kulturarbeit, die wir in dem Osten unseres Vaterlandes seit Jahrhunderten zu verrichten haben, dort solche tieferen Naturen zeitigt, die von der Schwere des Lebens ergriffen sind. Aber auch die Lebensauffassung Kants entspringt nicht sowohl dem Lande, in dem er aufwuchs, als vielmehr der sittlichen Energie seiner Persönlichkeit. Das bestätigt sich, wo immer wir versuchen, aus seinen Schriften die Persönlichkeit herauszuschälen, die in ihnen zu uns spricht. Im Kampf gegen sein eigenes Temperament, auf Grund der ihm eigenen Stärke des sittlichen Willens ist ihm seine Lebensauffassung erwachsen.[12]) Gerade darin liegt deshalb für ihn der Wert des Charakters, „der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, daß der Mensch sittlich handele: nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht“. So wird Kant zum Typus einer gehaltvollen sittlichen Persönlichkeit überhaupt, die im Kampfe gegen sich selbst stark geworden ist, indem sein Charakter auf angeborener Grundlage die Mischung zeigt, die ihn zugleich zu einem idealen Repräsentanten unserer Nation und seiner engeren Heimat macht.

Noch ein letztes Moment, das die dauernde Bedeutung der kritischen Gedanken Kants charakterisiert, drängt sich aus dem Vorstehenden auf.

Seitdem es Versuche einer wissenschaftlichen Gesamtauffassung des Wirklichen, also Philosophie gibt, zieht sich durch das geistige Leben der Kulturvölker der Streit zwischen dem religiösen Glauben und dem Wissen. In jeder Phase dieser Entwicklung spiegelt sich der Glaubens- und Wissensstand der Zeit. Auch in Kants kritischem Lösungsversuch dieser natürlichen und unvermeidlichen Antinomie erkennen wir die Bedingungen der speziellen Zeitlage. Seine Ableitung der grundlegenden christlichen Glaubensüberzeugungen aus der praktischen Vernunft, speziell aus dem Gehalt des höchsten sittlichen Guts, steht unter dem Bann einer Reaktion gegen die rationalistische Religionsauffassung der Aufklärung. Denn diese hatte die Normen für die Gültigkeit der Glaubensüberzeugungen in der theoretischen Vernunft gesucht: nicht nur das abstrakte Wesen der Religion, sondern auch deren gültigen Gehalt fand sie ausschließlich in dem allen entwickelteren Religionen Gemeinsamen also in einer künstlich konstruierten Natur- oder Vernunftreligion.

Gegenüber dieser Auflösung des Glaubens im Wissen besitzt Kants eigenartige Erneuerung des alten Gedankens, das Glauben und Wissen wesensverschieden sind, eine prinzipielle Bedeutung. Das Wissen, lehrt er, ist ein sowohl subjektiv als objektiv zureichendes, der Glauben dagegen ein nur subjektiv zureichendes Fürwahrhalten. Das Wissen, so können wir auch sagen, kann gelehrt, der Glauben muss erlebt werden; der Inhalt des Wissens kann zu allgemeiner,

der Glaubensinhalt nur zu individueller Überzeugung gebracht werden. Alle Glaubensüberzeugungen gehen eben zuletzt auf das Unerkennbare, auf das, was nach den Bedingungen unseres Denkens nie Gegenstand möglichen Erkennens werden kann. Daraus ergibt sich als unmittelbare Konsequenz die Notwendigkeit der Toleranz in allen Glaubenssachen als solchen: des Wissens gegen den Glauben, des Glaubens gegen das Wissen und der verschiedenen Formen von Glaubensüberzeugungen untereinander. Freilich ist die Voraussetzung für eine solche Toleranz, daß der Glauben wie das Wissen sich innerhalb ihrer Grenzen halten; und diese Voraussetzung ist auch gegenwärtig nicht durch eine Formel zu gewinnen, die jeder Gläubige und jeder Wissende als gültig anerkennen würde. Seit alters sind zudem das Wissen wie der Glauben soziale Mächte. Der Glauben wird zu einer solchen Macht durch kraftvolle kirchliche Organisationen sogar in hervorragendem Maße; und jeder sozialen Macht wohnt der Trieb inne, sich weit über die Grenzen ihrer Berechtigung auszubreiten. Wir wissen endlich alle, welche geschichtlichen Bedingungen seit dem ersten Drittel des vorigen Jahrhunderts dazu getrieben haben, daß die unaufhebbaren, weil im Wesen alles Glaubens begründeten Verschiedenheiten der Glaubensüberzeugungen sich zu Gegensätzen zugespitzt haben, die das Bewußtsein der einheitlichen religiösen Grundlagen selbst innerhalb der christlichen Gemeinschaft über den konfessionellen Differenzen in den Hintergrund treten lassen. Aber wir wollen im Hinblick auf das, was wir in diesem Augenblick suchen, ja nicht feststellen und begreifen, was ist,

sondern uns deutlich machen, was trotzdem sein soll. Auch der unvermeidlich gewordene Krieg ist doch für alle Beteiligten nichts als ein Übel, das nur berechtigt ist, wenn es sich als das einzige Mittel erweist, einen Frieden zu schaffen, der die begründeten Ansprüche der Parteien möglichst dauernd gewährleistet. So bleibt die Kantische Grenzscheidung zwischen Glauben und Wissen und die in ihr liegende Forderung gerechter Toleranz auch für unsere Zeit ein um so bedeutungsvollerer Gedanke, je weniger die aufgeregten Geister auf allen Seiten geneigt sind, ihm Gehör zu geben.

Noch nach einer anderen Richtung hin finden wir in Kants Scheidung des Glaubens vom Wissen ein dauernd Bedeutsames. Auch in der historisch begreiflichen Übertreibung, die das religiöse Bewußtsein ausschließlich auf das sittliche gründet, liegt ein Kern, der für alle Zeiten keimkräftig erhalten bleiben muß: der Gedanke, daß das eigentliche Lebensgebiet des Glaubens die sittliche Betätigung ist, daß aller religiöse Glauben, der das nicht leistet, nichts als Scheinglauben, in der Sprache Kants nichts als Religionswahn ist: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!“

Auch wenn wir diesen leitenden religionsphilosophischen Ideen Kants den wesentlichen Teil der Ausführungen zugesellen, durch die sie in seiner Lehre gestaltet sind: wo bleibt der enge Horizont der Epigonen des Pietismus, in den Kant hinein-, wo der einseitige Rationalismus der Deutung des religiösen Bewußtseins, an dem der Philosoph emporwuchs? Es ist ohne weiteres deutlich: auch hier sind die Bedingungen des historischen Milieus nur ein treibendes,

nicht das entscheidende Moment der individuellen Entwicklung. Auch hier entspringt die geistige Arbeit, deren Ertrag für alle Zeiten gültig bleibt, der individuellen Kraft der großen Persönlichkeit.

So vereinigen sich die beiden Seiten der Betrachtung, die wir anfänglich voneinander geschieden haben, in allen Punkten, denen sie zugewendet war: das Unvergängliche, was Kant geleistet hat, ist ein Zeichen des Großen, das er gewesen ist. Denn das Beste, was er gedacht hat, entstammt seiner eigenen Kraft, und er hat gelebt, was er gedacht hat.

Sie aber, liebe Commilitonen, werden dies dereinst, wenn Sie Fertige sind, in besonderem Maße empfinden. Sie entwickeln sich in einer Zeit, in der das lange zurückgedrängte, und doch unauslöschliche Interesse an den allgemeinen, letzten Fragen des Wissens wieder hervorbricht. In immer weiteren Kreisen von Ihnen regt sich aufs neue das Bedürfnis, von Ihrem Einzelwissen aus einen Weg zu jenen allgemeineren Problemen und deren wissenschaftlichen Lösungsversuchen zu finden. Sie fühlen wiederum den Antrieb, die Quellen unseres Wissen und die Art seiner Geltung zu prüfen, damit Sie Ihr eigenes Wissen und, wenn möglich, Ihr eigenes Forschen klar und deutlich einordnen können in den Zusammenhang des Wissens überhaupt, also auch ihr eigenes Tun mit gleicher Klarheit in den Dienst unseres Vaterlandes und der fortschreitenden Entwicklung unseres Geschlechts stellen können.

Welchen der möglichen Wege hierzu Sie auch einschlagen mögen: jeder führt Sie, wie Sie finden

werden, durch das Große der Leistungen, und damit des Wesens von Kant hindurch. Und welches Ziel Sie auch erreichen mögen: Sie werden dankbar auf das zurückblicken, was er Ihnen, und damit für Sie geleistet hat: ein König im Reiche der Geister, der nicht anderes sein wollte, als ein treuer Diener der Gesamtheit, und ein erster Diener dieser Gesamtheit war.

Anmerkungen

1) Die Bemerkungen über die geschichtliche Bedeutung der „großen Männer“ nach Wendungen bei Fr. Engels, denen übrigens nichts weniger als eine spezialisierte und ernsthaft begründete Hypothese über die geschichtlichen Funktionen der Individuen und der sozialen Massen zugrunde liegt. Auch bei anderen sozialistischen Theoretikern habe ich nichts derartiges gefunden. — Die Wirkung der ökonomischen Bedingungen nach den bekannten Bemerkungen von Marx (Zur Kritik der politischen Ökonomie, herausg. von Kautsky, 1897, S. XI f.) sowie von Engels (Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, 4. Aufl., S. 286 f.) — Die materialistisch-metaphysischen Dogmen der ursprünglichen sozialistischen Theorie sind von Marx und Engels wiederholt ausgesprochen: „Auf dem geschichtlichen Gebiet wird der alte Materialismus [des achtzehnten Jahrhunderts] sich selbst untreu, weil er die dort wirksamen ideellen Triebe als letzte Ursachen hinnimmt, statt zu untersuchen, was denn hinter ihnen steht, was die Triebkräfte dieser Triebkräfte sind. Nicht darin liegt die Inkonsequenz, daß ideelle Triebkräfte anerkannt werden, sondern darin, daß von diesen nicht weiter zurückgegangen wird auf ihre bewegenden Ursachen ... Auf dem Gebiet der Geschichte galt es also, ganz wie auf dem Gebiet der Natur, diese gemachten künstlichen Zusammenhänge [einer mysteriösen Vorsehung] zu beseitigen durch die Aufindung der wirklichen: eine Aufgabe die schließlich darauf hinausläuft, die allgemeinen Bewegungsgesetze zu entdecken, die sich in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft als herrschende durchsetzen — Die Bewegung ist die Daseinsweise der Materie ... Materie

ohne Bewegung ist ebenso undenkbar, wie Bewegung ohne Materie . . . Leben ist Daseinsweise der Eiweißkörper, und diese Daseinsweise besteht wesentlich in der beständigen Selbsterneuerung der chemischen Bestandteile dieser Körper . . . alles, was einen Menschen bewegt, muß den Durchgang durch seinen Kopf machen . . . Die Einwirkungen der Außenwelt auf den Menschen drücken sich in seinem Kopf aus, spiegeln sich darin als Gefühle, Gedanken, Triebe, Willensbestimmungen, kurz als ‚ideale Strömungen' und werden in dieser Gestalt zu ‚idealen Mächten' . . . Es handelte sich also darum [im Unterschiede von Feuerbach und dem alten Materialismus], die Wissenschaft von der Gesellschaft, d. i. den Inbegriff der sogenannten historischen und philosophischen Wissenschaften, mit der materialistischen Grundlage in Einklang zu bringen und auf ihr zu rekonstruieren" [Engels, über Feuerbach, 2. Aufl., 45, 43, 23, 22, und gegen Dühring 49, 50, 74].

2) Auf verwickelten Inbegriffen grundlegender induktiver und aus diesen Grundlagen ableitender, deduktiver Schlüsse beruhen die Methoden der allgemeinen formalen Naturwissenschaften, der Physik und der Chemie. Lediglich deduktiv verfahren die Disziplinen der reinen Mathematik, sowie die Geometrie, obgleich deren Maßbeziehungen bestimmte mechanische Voraussetzungen einschließen. Die historischen Geisteswissenschaften legen statt der im engeren Sinne induktiven Schlußweisen vielmehr die Analogieschlüsse zugrunde, die auf den gleichen Voraussetzungen beruhen, wie die induktiven. Für die Philosphie sind im Text die erkenntnistheoretisch-metaphysischen und die psychologischen Untersuchungen als charakterisierende gedacht.

3) Die materialistische Geschichtsauffassung gehört nach ihren theoretischen Grundlagen in stärkerem Maße und Umfang in die Geschichte der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts hinein, als unsere Lehrbücher erkennen lassen. Wie insbesondere Feuerbach und D. Fr. Strauß die religiöse Reaktion gegen die schon bei Kant einzusetzende, durch Schelling und Schleiermacher, sowie insbesondere durch Hegel weitergeführte philosophische Deutung der orthodox gefaßten christlichen Dogmatik einleiten, so sind Marx und Engels

hervorragende Vertreter der Reaktion gegen Hegels Rechts- und Geschichtsphilosophie. Der pluralistische Materialismus, zu dem alle die vier Genannten, zuletzt auch Strauß, gelangen, ist die metaphisische Antithese zu dem monistischen Spiritualismus der pantheistischen Gedankenrichtung, die in Hegels Lehre ihren reichsten Ausdruck findet. Die antinomische Denkweise der Hegelschen Dialektik bleibt in der neuen materialistischen Metaphysik von Marx und Engels ein entscheidendes Element für die Hypothese des Klassenkampfes. Marx und Engels stehen ursprünglich unter dem Einfluß des älteren französischen Materialismus; Feuerbach erkennt in der Entwicklung des deutschen Materialismus seit etwa 1850 die Spuren seines Geistes und nimmt ihn mit erstaunlicher Unkritik auf. Moleschott erwartet schon 1850, daß Feuerbach die diesem übersandte Lehre der Nahrungsmittel „als eine von den Blüten gelten lassen werde, in denen sich die alle neuere Wissenschaft drängende, schwellende Knospe von Feuerbachs Prinzip entfaltet". Feuerbach bekennt sich zu Moleschotts Auffassung des Seelischen in dem Aufsatz von 1850 über „die Naturwissenschaft und die Revolution" (K. Grün, Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß, II, 1874, S. 60 f., 73 f.). Die Geringschätzung, mit der Engels von den „vulgarisierenden Hausierern" spricht, „die in den fünfziger Jahren in Deutschland in Materialismus machten," (Moleschott, Vogt usw.), zeigt nur, daß er philosophisch besser geschult war, als diese Männer; im übrigen kann er an ihnen nur aussetzen, daß sie ihre metaphysischen Annahmen so wenig wie Feuerbach zu sozialen Konsequenzen ausbauen. So kann er, wenn auch aus anderem Grunde, dem Urteil Feuerbachs zustimmen, das uns in dessen nachgelassenen Aphorismen vorliegt (bei K. Grün, II, 308).

4) Die Zitate stammen aus Helmholtz' Rede „über das Sehen des Menschen", wieder abgedruckt in den Vorträgen und Reden, Bd. I. Man vergleiche die gleichzeitigen und späteren brieflichen Bemerkungen von Helmholtz in Koenigsbergers Biographie, I, S. 242 f. — Der Heidelberger Antrittsrede Zellers vom Jahre 1872 „Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie", in dessen Vorträgen und Abhandlun-

gen, I, S. 477 f. — In der ersten Auflage von Fr. Alb. Langes Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart (1866) fehlt eine Beziehung auf den Materialismus der Geschichtsauffassung gänzlich; auch in der zweiten Auflage (1875) wird sie nicht einmal gestreift.

5) Kants Auffassungen der Popularität in Wissenschaften habe ich in den „Historischen Untersuchungen über Kants Prolegomena", 1904, S. 31—50, dargestellt.

6) Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, herausg. von B. Erdmann, II, 1, Nr. 2—7; Kants Briefe aus den Jahren 1765—1783; an J. H. Lambert, an seinen Schüler Marcus Herz, an Moses Mendelssohn, an Johann Bernoulli, an G. Chr. Reccard und an Garve (siehe Kants Gesammelte Schriften, herausg. von der K. Pr. Akad. der Wissenschaften, Bd. X). — Von Kants Schriften enthalten insbesondere die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik" viele entwicklungsgeschichtlich bedeutsame Ausführungen.

7) Solche Gliederungen finden sich speziell in der kosmologischen Antithetik der Kritik der reinen Vernunft. Immer erneute Ansätze zu reinlichen Lösungen zeigen sich vor allem in der ersten Bearbeitung der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe aus dem Jahre 1781, sowie in den Beweisen für die Grundsätze der reinen Vernunft und dem Abschnitt über die Phänomena und Noumena, denjenigen Bestandteilen seines Werks, die zu den zuletzt ausgeführten gerechnet werden müssen. Fast unmittelbar lassen sie sich in dem Aufbau der ersten Paragraphen der Prolegomenen erkennen (s. den Anhang zu den oben zitierten Historischen Untersuchungen über diese Schrift).

8) Aus Kants „Träumen eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik" 1766; Spezielleres in den oben angezogenen Reflexionen aus Kants Nachlaß, II, 1, XXIV f.

9) Der Skizze des Textes liegt die Erwägung zugrunde, daß die Entwicklung der Kantischen Lehre zur Kritik der reinen Vernunft von dem Standpunkte aus erfolgt, den Kant in der Dissertation vom Jahre 1770 *„de mundi sensibilis et intelligibilis forma atque principiis"* gewonnen hat. Diese Schrift enthält bekanntlich bereits die genetische Scheidung

von Sinnlichkeit und Verstand, sowie alle wesentlichen Argumentationen der späteren transscendentalen Ästhetik über die apriorische Subjektivität von Zeit und Raum; die kritische Fragestellung nach der Erkennbarkeit der Dinge an sich durch den reinen Verstand findet sich erst in dem vielerörterten Brief Kants an Marcus Herz vom 21./2. 1772 (Kants Schriften a. a. O., X, 123 f.).

10) Die Annahme, daß wir durch den reinen Verstand und die reine Vernunft als solche, d. i. in deren reinem, nicht auf das Mannigfaltige der Sinnlichkeit bezogenen Gebrauch, die Dinge an sich denken können, bleibt eine grundlegende Voraussetzung des späteren Kritizismus Kants, speziell seiner Deduktion der Kategorien. Die entscheidende Bedeutung der praktischen Vernunft für den *mundus intelligibilis* ist schon in der Kritik der reinen Vernunft ausgesprochen, ist also im wesentlichen bereits vor deren Erscheinen für Kant gesichert.

11) Wie sich die ersten Anfänge des antinomischen oder skeptischen Verfahren im Sinne Kants bis auf seine früheste Schrift vom Jahre 1746 zurückverfolgen lassen, so finden wir die ersten deutlichen Spuren von der Umbildung der dogmatischen Metaphysik zur Erkenntnistheorie schon in Kants Habilitationsschrift vom Jahre 1755. Sie liegt bereits in deren Titel: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae novae dilucidatio.* In den Träumen eines Geistersehers, die schon oben zitiert wurden, also im Jahre 1766, erklärt Kant bereits: „Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeigungen rühmen kann, leistet zweierlei Vorteile. Die erste ist, denen Aufgaben ein Gnüge zu thun, die das forschende Gemüth aufwirft, wenn es verborgenern Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspähet. Aber hier täuscht der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung ... Der andere Vortheil ist der Natur des menschlichen Verstandes mehr angemessen und besteht darinn: einzusehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei, und welches Verhältniß die Frage zu denen Erfahrungsbegriffen habe, darauf sich alle unsre Urtheile jederzeit stützen müssen. In so ferne ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den

Grenzen der menschlichen Vernunft, und da ein kleines Land jederzeit viel Grenze hat, überhaupt auch mehr daran liegt, seine Besitzungen wohl zu kennen und zu behaupten, als blindlings auf Eroberungen auszugehen, so ist dieser Nutze der erwähnten Wissenschaft der unbekannteste und zugleich der wichtigste, wie er denn auch erst ziemlich spät und nach langer Erfahrung erreichet wird."

12) „Wohlthätig zu sein, wo man kann, ist Pflicht, und überdem giebt es manche so theilnehmend gestimmte Seelen, daß sie, auch ohne einen andern Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit Anderer, sofern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in diesem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Werth habe, sondern mit anderen Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. B. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicher Weise auf das trifft, was in der That gemeinnützig und pflichtmäßig, mithin ehrenwerth ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu thun. Gesetzt also, das Gemüth jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Theilnehmung an Anderer Schicksal auslöscht; er hätte immer noch Vermögen, anderen Nothleidenden wohlzuthun, aber fremde Noth rührete ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt ist; und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödtlichen Unempfindlichkeit heraus und thäte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht: alsdann hat sie allererst ihren ächten moralischen Werth. Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden Anderer wäre, vielleicht, weil er, selbst gegen seine eigenen mit der besondern Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bei jeden Andern voraussetzt oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr

schlechtestes Produkt sein würde), nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höheren Werth zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings! gerade da hebt der Werth des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohlthue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.“ Der letzte Satz dieser Ausführungen aus Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten scheint mir direkt auf Kant selbst zu gehen. Noch manche andere Belege der Art lassen sich auffinden.

Leipzig
Druck von Fischer & Wittig.

Syracuse, N. Y.
PAT. JAN 21, 1908

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 033609527